

Mursalin

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Samarinda
(wildan06_salim@yahoo.co.id)

Abstrak

Tafsir Bugis yang disusun oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sulawesi Selatan hadir di tengah masyarakat Bugis untuk mengisi kekosongan terhadap literatur yang berbahasa daerah Bugis agar supaya al-Qur'an bisa dipahami oleh masyarakat awam yang kurang paham atau mengerti bahasa latin (Melayu) apalagi tafsir yang berbahasa Arab. Tafsir ini termasuk tafsir al-Qur'an Bugis yang lengkap 30 juz yang kedua setelah tafsir Bugis yang ditulis oleh AG. Daud Ismail. Metodologi tafsir Bugis MUI ini yaitu analisis menggunakan bentuk tahlily yang bercorak tekstualis dan warna (lawn) pemikirannya tidak terlalu nampak afliasinya kepada aliran-aliran kalam, demikian pula warna mazhabnya.

Tafsir Bugis, which compiled by the Indonesian Ulema Council (MUI), existed within South Sulawesi among Bugis people to fill the lack of literature in Bugis area; therefore, the Qur'an can be understood by ordinary people who do not understand or know Latin language (i.e. Malay) or Arabic interpretation. This includes commentary Tafsir al-Qur'an Bugis completed a 30 chapters written by Bugis interpretation AG. Daud Ismail. The methodology of the tafsir is using the tahlily method through textual forms and the way its construction is not very merely affiliated schools of philosophy and its schools of fiqh.

Kata Kunci: Tafsir al-Qur'an al-Karim, Ulama Bugis

A. Pendahuluan

Al-Qur'an, dalam tradisi pemikiran Islam, telah melahirkan ilmu yang demikian luas dan mengagumkan, yang menjadi pengungkap dan penjelas makna-makna yang terkandung di dalamnya. Ilmu ini kemudian dikenal sebagai ilmu tafsir,¹ yang ditulis oleh ulama dengan berbagai metode yang beragam, kecenderungan dan karakteristiknya masing-masing; dari tafsir klasik yang ditulis dengan memanfaatkan sumber riwayat (*ma'tsûr*),² seperti yang ditempuh al-Thabarîy (224-310 H) dan Ibn Katsîr (700-774), hingga tafsir kontemporer yang memanfaatkan sumber tafsirnya dengan perangkat ilmu-ilmu lain, seperti ilmu pengetahuan ilmiah (*tafsîr 'ilmîy*), kemanusiaan dan sosial (*adâb al-'ijtimâ'îy*),³ seperti yang ditempuh

¹*Tafsîr* dari segi bahasa adalah *kasyf al-mughaththâ* "penjelasan dari sesuatu hal yang masih tertutup. Karenanya, tafsir adalah penjelasan maksud dari suatu lafaz suatu ayat. Abû Fâdhil Jamâl al-Dîn Muhammad ibn Mantsûr, *Lisân al-'Arab*, (Beirut: Dâr al-Shadr, t.th), h. 55. Sementara dari segi istilah di antaranya adalah ilmu yang mempelajari tentang turunya ayat-ayat al-Qur'an, sejarah dan situasi pada saat diturunkan, sebab-sebab diturunkan, meliputi sejarah tentang penyusunan ayat yang turun di Makkah (*makkiyyah*), dan di Madinah (*madaniyyah*), ayat-ayat yang *muhkam* dan *mutasyâbihat*, ayat-ayat nasikh-mansukh, khas dan 'am, halal dan haram, ayat kabar gembira dan ancaman, serta ayat larangan dan perintah dan lain-lain. Ahmad al-Syirbasi, *Sejarah Tafsir al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus, (t. tp., Pustaka Firdaus, t.th), h. 5. Sementara al-Dzahabi memberikan definisi yang lebih singkat, yaitu suatu ilmu untuk menangkap dan menjelaskan maksud-maksud Tuhan –dalam al-Qur'an- sesuai dengan tingkat kemampuan manusia (*bi qadr al-thâqah al-basyâriyyah*). Muhammad Husain Al-Dzahabi, *Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Jilid I, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1976), h. 15.

²*Tafsîr bi al-ma'tsûr* adalah tafsir yang bersumber pada ayat-ayat al-Qur'an sendiri, atau yang dinukil dari Nabi, sahabat maupun dari tabi'in. Sementara ulama lainnya tidak memasukkan perkataan sahabat sebagai tafsir riwayat. Lihat Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (t.tp: Isâ al-Bâbî al-Halabî wa al-Syrakah, t. th), II h. 12. Lihat juga Mahmûd Basyuni Fadah, *Al-Tafsîr wa Manhâjuhu fî Dhaw al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, (Mesir: Amanah, 1379 H), h. 21. Bandingkan dengan Subhi Shalih, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-'Ilmi, 1977), h. 291.

³Kedua corak tafsir ini oleh ulama ulum al-Qur'an mengkategorikan sebagai metode *tafsîr bi al-ra'y*, yaitu suatu metode tafsir dengan penggunaan akal (ijtihad) dan penalaran. Muhammad Husayn al-Dzahabîy, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, h. 255. Sementara buku Islah Gusmian memberikan definisi yaitu suatu penafsiran al-Qur'an yang didasarkan pada kesadaran bahwa al-Qur'an, dalam konteks bahasa, sepenuhnya tidak lepas dari wilayah budaya dan sejarah. Dengan demikian metode

pada tafsir Thantawi Jawhârî (w. 876 H) dan tafsir Muhammad Rasyîd Ridhâ (1282-1354 H).

Fenomena maraknya penulisan dan keragaman literatur tafsir yang terus berkembang yang terjadi di kalangan umat Islam di dunia Islam pada umumnya dan Indonesia pada khususnya, adalah suatu kajian yang masih terus menarik. Ini terlihat dengan maraknya para pengkaji al-Qur'an, baik dari kalangan umat Islam sendiri maupun dari kalangan islamisis (orientalis).

Setidaknya pada abad ke-20 para intelektual Muslim Indonesia memperlihatkan geliat yang cukup menarik dalam tradisi tafsir.⁴

tafsir ini, menurutnya, tidak lepas dari dua variabel pokok yang menjadi titik tolak, yaitu: *pertama*, variabel sosio-kultural di mana teks al-Qur'an muncul dan diarahkan pertama kali, yang meliputi persoalan geografis, psikologis, budaya, dan tradisi masyarakat yang menjadi audience pertama dari teks al-Qur'an. *Kedua*, adalah struktur linguistik teks, yang meliputi analisis semantik dan semiotik. Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Idiologi*, Cet. I, (Jakarta: Teraju, 2003), h. 203.

⁴Meskipun sebelum abad ke-20 juga telah terjadi perkembangan penafsiran terhadap al-Qur'an di Nusantara. Namun, menurut Izza Rohman Nohrowi, bukan merupakan karya-karya dengan tingkat orosinalitas tinggi, karena karya-karya itu merupakan karya-karya terjemah atau saduran dari karya-karya yang berbahasa Arab—mengadaptasi pemetaan Nasr Hamid Abû Zayd adalah *al-qirâat al-mutakarrirah* (bacaan yang berulang-ulang) belum *al-qirâat al-muntijah* (bacaan yang membuahkan hasil). Apa yang dilakukan misalnya Abd Rauf Singkel (1615-1693 M) yang menulis kitab tafsir *Tarjuman al-Mustafid* di Aceh sekitar tahun 1675 merupakan adaptasi dari *Tafsîr Jalâlain*, meskipun sebagian peneliti menganggapnya sebagai terjemah Tafsîr al-Baydhawi. Lihat Izza Rohman Nohrowi, "Profil Kajian al-Qur'an di Nusantara sebelum Abad ke-20" dalam "*Al-Hudâ*" Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam, Vol. 2, No. 6, 2002. lihat juga Salman Harun "Hakekat Tafsir Tarjuman al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf Singkel, "*Disertasi*", IAIN/UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1988. Sampai awal abad ke-20 ada atmosfir intelektual tertentu yang tengah melingkupi wacana intelektual yang sedikit banyak memberikan pengaruh pada karakteristik kegiatan penafsiran terhadap al-Qur'an. Di antaranya adalah; *Pertama*, doktrin *taqlid* masih mendominasi dunia pemikiran umat Islam dengan suatu pandangan bahwa tidak ada seorang pun yang mampu dalam berijtihad sehingga doktrin ini menimbulkan keyakinan adanya otoritas pemilik ilmu masih sangat kuat. *Kedua*, masih tingginya tingkat penghargaan para tokoh ulama terhadap ilmu tasawuf. *Ketiga*, masih kuatnya keyakinan bahwa menerjemah al-Qur'an ke dalam bahasa non-Arab diharamkan. *Keempat*, adanya ketergantungan karya-karya umat Islam Indonesia terhadap sumber-sumber berbahasa Arab. Hal-hal tersebut di atas merupakan faktor-faktor yang dapat mempengaruhi karakteristik perkembangan tafsir. lihat Salman Harun "Hakekat Tafsir Tarjuman al-Mustafid

Geliat itu dapat dilihat tidak saja dalam konteks kuantitas literatur tafsir yang ditulis oleh para intelektual Muslim Indonesia, tetapi juga dalam konteks kualitas; munculnya beragam tujuan, bentuk, dan prinsip metodologi bahkan bahasa yang digunakan. Misalnya *Tafsir al-Qur'an al-Karim Bahasa Indonesia* (1938 M) karya Mahmoed Yunus, *Al-Furqan: Tafsir al-Qur'an* (1928 M) karya A. Hassan, *Tafsir al-Azhar* karya Buya Hamka (1973), *Tafsir al-Misbah* karya M. Quraish Shihab yang mewakili model tafsir *tahlili*. Demikian pula, *Wawasan al-Qur'an* karya M. Quraish Shihab, *Keajaiban Ayat-Ayat Suci Al-Qur'an*, karya Joesoef Syua'yb, *Esiklopedia Al-Qur'an*, *Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* karya Dawam Raharjo, *Tafsir al-Hijri; Kajian Tafsir al-Qur'an Surat al-Nisa'* karya Didin Hafidhuddin dan masih banyak lainnya,⁵ yang mewakili model tafsir *mawdhu'i*.⁶

Tradisi tafsir di Indonesia telah bergerak cukup lama dengan keragaman corak bahasa yang dipakai. Berdasarkan lacakan Anthony H. Johns, pada akhir abad ke-16 telah terjadi pembahasan secara lokal (*vernakularisasi*) Islam diberbagai wilayah Nusantara, seperti nampak pada penggunaan aksara (*skript*) Arab (Jawi dan Pegon), banyaknya serapan yang berasal dari bahasa Arab dan karya-karya sastra yang terinspirasi oleh model dan corak Arab dan Persia.⁷ Hal yang sama, sebagaimana dikemukakan oleh Nur Ichwan bahwa tafsir al-Qur'an di

Karya Syekh Abdurrauf Singkel. h. 279-281. lihat juga Yunan Yusuf, "Karakteristik Tafsir al-Qur'an di Indo-nesia Abad kedua puluh", *JURNAL ULUMUL QUR'AN*, Vol. III, No. 4 tahun 1992, h. 53.

⁵Islah Gusmian telah melakukan kajian terhadap karya-karya tafsir Indonesia abad ke-20 secara metodologis kritis. Di dalam kajiannya dia telah memetakan metodologi tafsir Indonesia dengan dua aspek, yaitu, *pertama* aspek teknis penulisan tafsir, dan *kedua* aspek metodologi penafsiran. Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, h. 31.

⁶*Mawdhû'îy* adalah menafsirkan ayat al-Qur'an secara tematis. Metode ini mempunyai dua bentuk yaitu: *pertama*, dengan cara menghimpun ayat-ayat yang mempunyai kesamaan arah dan tema sekalipun turunnya berbeda dan tersebar dalam pelbagai surat al-Qur'an. *Kedua*, membahas satu surat al-Qur'an dengan menghubungkan maksud antarayat serta pengertiannya secara menyeluruh. 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'îy*, h. 49. Bandingkan M. Quraish Shihab *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Cet. I; (Bandung: Mizan, 1992), h. 114.

⁷Lihat A. H. Johns, "The Qur'an in The Malay World; Reflection 'Abd Rauf Singkel (1615-1693)", "Jurnal of Islamic Studies", 1998, h. 121.

Nusantara (baca: Indonesia) telah mengalami perkembangan dengan munculnya literatur tafsir dalam bahasa Melayu, Jawa, Batak, Sunda dan beberapa bahasa lokal lainnya. Banyak orang Muslim pribumi menyusun tafsir dengan berbagai jenis bahasa dan metode yang digunakan. Kemudian muncullah penyebutan tafsir "pribumi", yaitu suatu istilah yang digunakan untuk menyebut literatur tafsir yang muncul dari kreasi para muslim Nusantara, baik yang asli maupun keturunan.⁸ Misalnya *Tarjuman Mustafid* karya 'Abd Rauf Singkel (Bahasa Melayu), *Al-Ibrîs li Ma'rifah al-Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîz* karya K. H. Bishri Mustafa (Bahasa Jawa), *Tahrîf fî Qulûb al-Mu'minîn fî Tafsîr Kalimat Sûrat Yâsîn* karya Ahmad Sanusi ibn 'Abd Rahim, *Tarjamanna Nenniya Tafeserena* (trEjmn nEniy tpEesern) karya AG.⁹ Daud Ismail, *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (tpEeser akor mbs aogi) karya tim Majelis Ulama Indonesia (MUI) Wilayah Sulawesi Selatan.

Vernakulisasi (pribumisasi) dalam tradisi al-Qur'an yang dilakukan oleh ulama Nusantara paling tidak ada dua alasan, yaitu, *pertama*, sebagai bentuk sosialisasi dan pembumian kitab suci al-Qur'an kepada masyarakat Muslim Indonesia yang tidak paham bahasa Arab sehingga al-Qur'an tetap menjadi kitab pegangan dan petunjuk. *Kedua*, adalah sebagai upaya untuk melestarikan warisan budaya lokal, yaitu bahasa daerah itu sendiri.

Melalui media bahasa ibu, sebuah pesan akan mudah sampai kepada pembacanya. Demikian pula dengan pesan-pesan Tuhan dalam al-Qur'an, kiranya lebih meresap ke dalam kalbu ketika disampaikan melalui bahasa ibu, dalam hal ini bahasa Bugis. Itulah yang

⁸Nur Ichwan dalam diskusi Panel tentang Wacana Tafsir Pribumi "Makalah" diselenggarakan BEM Jurusan Tafsir-Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tanggal 22 Mei 2000, h. 1.

⁹*Anre Gurutta* adalah sebuah istilah gelar bagi ulama Sulawesi Selatan, yang semakna dengan gelar kiyai di Jawa, Buya di Minang, Tuan Guru di Banjarmasin dan Nusa Tenggara Barat. Namun gelar ini ada perbedaan bagi ulama tua dan muda. Untuk ulama tua dipakai istilah Anre Gurutta (di singkat AG), sementara ulama muda dipakai istilah Gurutta (disingkat G). Istilah ini tidak dipakai secara umum kepada seseorang yang dianggap sebagai ulama tetapi hanya dipakai kepada ulama/ustadz dalam lingkup pesantren itupun hanya dalam bentuk panggilan kepada guru bukan dalam bentuk penulisan nama gelar. Sekitar pertengahan tahun 90-an istilah mulai dipakai secara umum. baik yang dalam lingkup pesantren maupun di luar.

mendorong baik secara individu sebagaimana dilakukan oleh AG. Daud Ismail dengan menulis tafsir Bugis yang lengkap, maupun secara kelembagaan -seperti halnya Tafsir Bugis yang ditulis oleh tim Majelis Ulama Indonesia Sulawesi Selatan “*Tafesere Akorang Mabbasa Ugi*” (disebut tafsir Bugis MUI), menerjemahkan, mengadaptasikan, dan menafsirkan al-Qur’an ke dalam bahasa daerah. Apalagi dituangkan dalam bentuk tulisan bahasa aksara lontara, yaitu huruf abjad bahasa Bugis, yang juga disebut dengan istilah huruf *Lontara*.¹⁰

¹⁰Aksara Lontara (untuk bahasa Bugis) terdiri dari 23 huruf:

↗	↘	↖	↙	(ka	ga	nga	ngka)
↗	↘	↖	↙	(pa	ba	ma	mpa)
↗	↘	↖	↙	(ta	da	na	nra)
↗	↘	↖	↙	(ca	ja	nya	nca)
↗	↘	↖	↙	(ya	ra	la	wa)
↗	↘	↖	↙	(sa	a	ha)	

Font aksara Lontara untuk bahasa Bugis yang digunakan di sini adalah yang dibuat untuk program komputer sebagai *True Type Font*. Data-datanya: Type face name: BugisA; File size: 16 Kb; Version: 1.0 Fri Dec. 01 13:47:51 1995; Created with Fontographer by Andi Alfian Mallarangeng and Jim Henry. Ketika itu Andi Alfian Mallarangeng sedang menyelesaikan program Ph.D.-nya di Amerika Serikat. Sekarang beliau adalah salah seorang Juru Bicara (JUBIR) Kepresidenan Republik Indonesia. Pada tahun 1998, AG. H. Rafi’i Yunus bertemu beliau di Masjid al-Markaz al-Islami Makassar, yang kebetulan punya komputer dan terhubung dengan internet. Beliau langsung *men-download* font ini dari situs beliau di Amerika ke dalam komputer Masjid al-Markaz al-Islami. M. Rafii Yunus Martan, “Membidik Universalitas Mengusung Lokalitas: Tafsir al-Qur’ân Bahasa Bugis AG. H. Daud Ismail, Jurnal Studi al-Qur’an, Vol. I, No. 2006, h. 530. Mengenai asal-muasal aksara lontara’ Bugis, oleh para antropolog berbeda pendapat, mislanya Mattulada, menurutnya bahwa aksara lontara’ berpangkal pada kepercayaan dan pandangan mitologi orang Bugis-Makassar yang memandang alam semesta ini sebagai *sulapa’ eppa walasuji* (segi empat belah ketupak). Sarwa alam ini adalah satu kesatuan yang dinyatakan dalam simbol ”s” yang berarti esw (sèuwa/satu atau tunggal). Jadi, dari sinilah tanda-tanda bunyi dalam aksara lontara’ bersumber. Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1985), h. 8-9. Sementara Noorduyn berpendapat bahwa jika dilihat dari strukturnya lontara’ berasal dari bahasa India. J. Noorduyn, *Variation in The Bugis-Makassarese Script*, 1991, h. 503. Untuk selengkapnya dapat dilihat dalam Ahmad Rahman dan Muhammad Salim, *Pelestarian dan Perkembangan Aksara Lontarak di Sulawesi Selatan*, (Jakarta: Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-Nilai Budaya, 1996). h. 63-76.

Dengan demikian, tafsir Bugis MUI Sulsel hadir ditengah-tengah masyarakat Bugis sebagai jawaban terhadap kekosongan literatur yang dapat dibaca oleh masyarakat Bugis yang kurang mengerti atau mampu membaca literatur yang berbahasa Arab dan Latin (bahasa Indonesia). Di samping itu pula, keberadaan tafsir bahasa Bugis ini adalah untuk memelihara bahasa Bugis dari kepunahan dan memberikan pemahaman terhadap ajaran-ajaran Islam yang benar melalui petunjuknya dari al-Qur'an.

Tafsir ini mulai ditulis sekitar 1988 oleh satu tim yang dibentuk oleh MUI Sulawesi Selatan di mana pada saat kepemimpinan MUI di motori oleh AG. Abd. Muin Yusuf. Tafsir ini selesai ditulis pada hari kamis tanggal 20 Oktober 1996 bertepatan dengan tanggal 1 Jumadil Akhir 1416 H. Ia adalah karya tafsir kedua bahasa Bugis yang lengkap (11 jilid) setelah kitab tafsir yang ditulis oleh AG. Daud Ismail.¹¹

B. Profil Tafsir Bugis Karya Tim MUI

1. Sejarah Penulisannya

Tafsir yang ditulis oleh tim MUI Sulawesi Selatan (selanjutnya ditulis MUI) ini adalah sebuah karya tafsir yang kedua yang ditulis dalam aksara Bugis setelah tafsir yang ditulis oleh AG. Daud Ismail (1908-2006 M),¹² yang lengkap 30 juz.¹³ Kitab tafsir yang ditulis

¹¹AG. H. Daud Ismail, *Tarjumana nenniya Tafséréna Juzu' Mammulangngé Mabbicara Ogi*, (Ujung Pandang: Bintang Selatan, 1983).

¹²Ketika karya tafsir ini pertama kali dicetak pada 1983, formatnya adalah setiap juz al-Qur'an yang diterjemahkan/ditafsirkan, dicetak dalam satu buku secara terpisah, demikian halnya dengan judul. Sebagai contoh, untuk juz I judulnya adalah "*Tarjumana Nenniya Tafséréna Juzu' Mammulangngé Mabbicara Ogi* (Terjemah dan Tafsir Juz Pertama dari al-Qur'an berbahasa Bugis). Sejak tahun 1985, terjadi perubahan judul kitabnya, tetapi penjelasan tentang juz tetap ada. Misalnya, untuk jilid pertama, yang mencakup juz I, II, dan III dari al-Qur'an diberi judul "*Tafsîr al-Munîr, Tarjamah wa Tafsîr al-Juz' al-Awwal wa al-Tsânî wa al-Tsâlits*. Rafii Yunus Martan, "Membidik Universalitas, Mengusung Lokalitas Tafsir al-Qur'an Bahasa Bugis Karya AG. Daud Ismail" JURNAL STUDI AL-QUR'AN, Vol. I, No. 3 Tahun 2006, h. 531.

¹³Penelusuran penulis terhadap karya tulis ulama Bugis-Makassar tentang tafsir secara lengkap (30 juz) sejak masuknya Islam di wilayah Sul-Sel sampai abad ke-21 tidak diketemukan kecuali dua karya ini. Sebagiannya halnya karya tafsir yang mengkhususkan satu surah atau beberapa ayat, misalnya karya AG. H. Muh. As'ad (w. 1952) judulnya ditulis dalam tiga bahasa, yaitu Arab, Bugis dan Indonesia

dalam aksara Bugis ini mulai ditulis pada tahun 1988 dan selesai ditulis pada hari kamis tanggal 20 Oktober 1996 bertepatan dengan tanggal 1 Jumadil Akhir 1416 H di Makassar.¹⁴ Dan mengenai awal penerbitannya tidak didapatkan informasi tahun berapa diterbitkan dan di mana? Kecuali hanya didapat informasi dari dua pengantar yang terdapat pada jilid 1, yaitu pengantar yang diberikan oleh Gubernur Sulawesi Selatan, Prof. Dr. H. Ahmad Amiruddin dan Ka. Kanwil Sul-Sel Drs. H. Abdurrahman K, yang tertulis pada tahun 1988. Hal ini mengindikasikan bahwa tafsir ini mulai ditulis sekitar tahun itu juga, demikian pula pengakuan Rusly Wolman, mantan sekretaris umum MUI Sul-Sel pada saat itu.¹⁵

Mengenai penamaan kitab tafsir ini, penulis juga tidak menemukan secara eksplisit dalam tafsirnya latarbelakang pemberian nama tersebut. Hanya didapatkan dalam *cover*-nya yang ditulis dengan dua versi bahasa, yaitu bahasa Bugis dan bahasa Arab "*Tafesere Akorang Mabbasa Ugi*/تفسير القرآن الكريم". Menurut penulis bahwa setidaknya pemberian nama itu bisa jadi pertimbangan praktisnya, yaitu untuk memudahkan bagi para pembacanya mengetahui dan mengingat nama tafsirnya, yang nota-bene sasaran utama pembacanya adalah masyarakat awam yang ada di kampung-kampung. Hal itu sebagaimana terungkap dalam pendahuluannya pada jilid 1 bahwa dengan adanya *tafesere mabbasa ugie* (tafsir berbahasa bugis-terj penulis) memungkinkan saudara kita orang Bugis mempelajari dan memahami al-Qur'an, sehingga mereka dapat lebih

“تفسير سورة عم باللغة البوقيسية”/ᨆᨑᨑᨑᨑ ᨆᨑᨑ ᨆᨑᨑ ᨆᨑᨑ ᨆᨑᨑ/Tafsir Bahasa Boegisnya Soerah Amma. Kecuali terjemahan al-Qur'an lengkap 30 juz dalam versi bahasa Bugis.

¹⁴Mengenai tulisan tafsir ini kuat dugaan bahwa ditulis dengan tulisan tangan kemudian distensil, karena sampai sekarang belum ada mesin ketik yang menggunakan akasara lontara Bugis, kecuali untuk program komputer aksara lontara Bugis sudah ditemukan dengan tipe font: *True Type Font*. Data-datanya: Type face name: BugisA; File size: 16 Kb; Version: 1.0 Fri Dec. 01 13:47:51 1995; Created with Fontographer by Andi Alfian Mallarangeng and Jim Henry.

¹⁵Wawancara kedua dengan Drs. H. Rusly Wolman pada hari Jum'at, 2 Mei 2008 di rumahnya di Jl. Kapin Raya Jati Bening Kali Malang Bekasi.

mudah mengaplikasikan kandungannya dalam kehidupan sehari-hari.¹⁶

Kesulitan penulis dalam mengungkap latar belakang penamaan kitab tafsir ini, karena di dalam pendahuluannya tidak ada yang memuat latarbelakang pemberian nama, di dalamnya hanya mengungkapkan mengenai beberapa hal, yaitu: *Pertama*, motivasi penyusunannya, *kedua*, kerja sama dalam penulisannya, yaitu MUI Sul-Sel, *ketiga*, referensi (kitab rujukan) tafsirnya, *keempat*, metodologi yang dipakai dalam tafsirnya, *kelima*, para penulisnya.¹⁷

Sebagaimana ditemukan di dalam muqaddimahny pada juz 1, disebutkan bahwa tafsir ini dibantu oleh beberapa ulama sebagai tim penyusun, yaitu:

1. AG. H. Junaid Sulaiman
2. AG. H. Hamzah Manguluang
3. Drs. H. Andi Syamsul Bahtiar, MA
4. AG. Drs. H. Ma'mur Ali
5. K. H. Mukhtar Badawi¹⁸

Dari lacakan penulis melalui wawancara Rusly Wolman (pada saat itu beliau sebagai Sekertaris Umum MUI Sul-Sel) bahwa pada awalnya tafsir ini akan disusun oleh tim yang ditunjuk oleh MUI Sul-Sel, namun di dalam perjalanan penulisannya tidak berjalan secara efektif sehingga tim ini hanya dapat merampungkan sampai dua jilid (jilid 1 dan 2), sehingga penyusunan selanjutnya diteruskan oleh AG. Muin Yusuf sampai selesai.¹⁹ Sementara hasil wawancara dengan AG. Sanusi Baco, bahwa tafsir ini ditulis oleh Muin Yusuf dan dibantu oleh beberapa ulama. Karena dengan alasan penguasaan bahasa Bugis yang baik, maka Muin Yusuf-lah yang paling dominan di dalam

¹⁶Majelis Ulama Indonesia Sulawesi Selatan, *Tafesere Akorang Mabbasa Ugi/Tafsir al-Qur'an al-Karim*, jilid I, MUI Sul-Sel, t. th., h. 1. Selanjutnya di tulis MUI Sul-Sel, *Tafesere Mabbasa Ugi*

¹⁷*Ibid.*, h. 2-5.

¹⁸Majelis Ulama Indonesia Sulawesi Selatan, *Tafesere Akorang Mabbasa Ugi*, jilid I, h. 4. Kelima ulama yang membantu di dalam proses penulisan tafsir ini memiliki hubungan atau relasi intelektual antara guru dan murid, bahkan bisa dikatakan bahwa semua anggota tim penulis tafsir ini dan ulama di Sul-Sel memiliki relasi intelektualnya yang terpusat kepada seorang ulama kharismatik, yaitu AG. H. Muhammad As'ad (*Anregurutta Sade atau Paungaj Sade*).

¹⁹Wawancara I dengan Drs. H. Rusly Wolman pada hari Kamis, 27 Maret 2008. di rumahnya di Jl. Kapin Raya Jati Bening Kali Malang Bekasi.

penyusunannya, bahkan bisa dikatakan hampir semuanya,²⁰ sehingga tafsir ini dianggap sebagai tafsir karya Muin Yusuf. Dengan demikian, bisa diperkirakan bahwa hampir semua penafsiran yang ada di dalamnya adalah ide-ide pemikiran Muin Yusuf. Tetapi karena rasa ketawadhuhan yang dimiliki oleh Muin Yusuf dan secara institusi atau kelembagaan tafsir ini lahir dari ide-ide dari MUI Sul-Sel, maka nama-nama yang telah ditunjuk oleh MUI tetap dimasukkan di dalamnya sebagai orang-orang yang ikut terlibat dalam penulisannya dan tafsir ini tidak dicantumkan nama Muin Yusuf sebagai penulis utama.

Dilihat dari tampilan fisik tafsir ini terdiri dari 11 jilid, jilid 1, 2, 3, 4 dan 5 masing-masing memuat 3 juz. Namun, pada jilid 6 tidak tersusun sesuai dengan tiga juz seperti di atas,²¹ hingga kitab tafsir ini menjadi 11 jilid, meskipun pada muqaddimanya jilid 1 diungkapkan bahwa tafsir ini akan ditulis menjadi 10 jilid, tiap-tiap jilidnya memuat 3 juz, tapi ternyata tidak seperti demikian. Kuat dugaan penulis, sebagaimana diungkapkan di atas, bahwa tafsir ini diselesaikan oleh Muin Yusuf. Dan tidak tersusunnya sebagaimana rencana awal, dugaan penulis adalah dengan pertimbangan bahwa bila sudah bisa memenuhi syarat penerbitan maka diterbitkanlah.

Tata letak (*layout*) tafsirnya, ayat-ayatnya ditulis dengan pengelompokan-pegelompokan sesuai dengan tema-tema yang dibicarakan dalam ayat tersebut, kemudian diterjemahkan dalam bahasa Bugis dan selanjutnya ditafsirkan.

²⁰Wawancara dengan AG. Sanusi Baco, Lc.

²¹Pada juz ke-6 dimulai pada ayat 40 Qs. al-Isrâ' juz 15.

2. Latar Belakang Penulisan Tafsir Bahasa Bugis MUI Sul-sel

Adapun latarbelakang yang memotivasi MUI Sul-Sel untuk menulis dan menyusun tafsir dalam bahasa Bugis ini dapat dilihat dengan beberapa alasan, di antaranya adalah :

1. Ulama sebagai pewaris Nabi dalam melanjutkan perjuangannya demi tegaknya syiar Islam, maka mereka merasa bertanggung jawab untuk menyebarkan dan menjelaskan makna yang dikandung oleh al-Qur'an, karena tanpa dengan penjelasan (tafsir) umat Islam pada umumnya tidak mampu memahami al-Qur'an.²² Meskipun diakuinya bahwa pekerjaan ini adalah suatu pekerjaan sangat berat dan tanggung jawabnya sangat besar,²³ karena al-Qur'an adalah kalam Allah yang sangat indah dan Allahlah yang lebih tahu maknanya. Sehingga kita tidak mampu mengetahui makna yang sebenarnya yang dimaksud oleh Allah. Apalagi jika dikaitkan dengan sebuah hadi Nabi saw., yang memberikan ancaman terhadap orang yang menafsirkan al-Qur'an tanpa didasari oleh ilmu-ilmu alat, sebagaimana yang disepakati oleh ulama *ulûm al-Qur'ân*, sebagai berikut :

عَنْ سَلَمَةَ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ يَقْلُ عَلَيَّ
مَا لَمْ أَقْلُ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ²⁴

“Barangsiapa yang berkata tentang (tafsir) al-Qur'an dengan pikirannya, hendaklah mempersiapkan dirinya masuk dalam neraka”

Dengan kekhawatiran itu, sebenarnya MUI ingin menjadikan karya ini bukan sebagai target transmisi ilmu yang baru, tetapi ia hanya akan mengikuti contoh para pendahulunya dalam menafsirkan al-Qur'an. Oleh karenanya di dalam pendahuluannya dikemukakan bahwa dalam penafsirannya dirujuk kepada beberapa kitab tafsir standar yang otoritatif dan kompeten, di antaranya adalah *Tafsîr al-Marâgi*, karya Musthafa al-Marâgi (w. 1952

²²MUI Sul-Sel, *Op. Cit.*, h. 1.

²³*Ibid.*, h. 2.

²⁴Abû 'Abdullah al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Juz I, No, Hadis 106.

M/1371 H) *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* yang dikenal dengan nama *Tafsîr ibn Katsîr* karya Ibn Katsir (w. 774), *Tafsîr al-Qurthûbî* karya al-Qurthûbî (w. 671 H), *Tafsîr al-Kabîr* dikenal juga dengan nama *Mafâtiḥ al-Ghayb* karya Imâm Fakhr al-Dîn al-Râzî (w. 610 H).

2. Ingin menampilkan tafsir dengan gaya bahasa yang mudah dan praktis serta singkat. Pernyataan ini, sebagaimana diungkapkan dalam pendahuluannya, tafsir ini tidak ditafsirkan ayat demi ayat dengan tafsir yang luas dan mendalam.²⁵ Hal ini, didasari oleh kondisi sosial masyarakat Bugis pada umumnya yang ada di daerah-daerah, yang menjadi sasaran utama pembacanya adalah masyarakat muslim awam di mana tingkat pendidikannya masih sangat sederhana.
3. Agar bahasa Bugis tidak lenyap begitu saja, karena sekarang ini banyak orang Bugis yang tidak tahu lagi membaca aksara Lontara. Bila hal itu dibiarkan, ruang lingkup bahasa Bugis akan semakin sempit, dan mungkin saja bisa hilang. Bila hal itu terjadi, bahasa atau suku Bugis bisa lenyap dan tinggal nama.²⁶ Demikian pula diungkapkan oleh Rusly Wolman dan Muhammad Salim bahwa kehadiran tafsir dalam pengantar bahasa Bugis

²⁵MUI Sul-Sel, *Op.Cit.*, h. 1

²⁶Ada suatu gejala bahwa warisan budaya ini kalau boleh penulis katakan mulai dilupakan dan ditinggalkan oleh generasi muda, tulisan-tulisan bahasa latin menggeser posisi bahasa lontarak, bahkan sudah ada gejala di tengah-tengah masyarakat Sulawesi Selatan untuk tidak menggunakan bahasa Bugis sebagai bahasa sehari-hari, sehingga tidak heran jika banyak anak-anak yang berketurunan Bugis tidak bisa lagi menggunakan bahasa Bugis apalagi mengenal aksaranya.

Hal yang bisa disyukuri adalah masih adanya perhatian sebagian orang dan lembaga pendidikan melakukan upaya pelestariannya, baik melalui pengajian-pengajian (*mangaji tudang*) maupun melalui penulisan buku. Di antara lembaga pendidikan atau pondok pesantren yang masih setia menggunakan bahasa Bugis dalam pengajian kitab, baik di dalam bahasa pengantarnya maupun dalam penerjemahan kitab, adalah Pondok Pesantren As'adiyah di Sengkang-Wajo, DDI Mangkoso di Barru DDI Kaballanga-Pinrang, DDI Ujunglero-Pare-Pare, Ma'had Hadis Biru di Bone, dan Yasrib di Soppeng.

adalah salah satu bentuk kepedulian bagi ulama Bugis untuk memelihara budaya Bugis.²⁷

Mencermati hal-hal seperti di atas, lewat institusi MUI ini yang menghimpun para ulama mencoba dan berusaha menghadirkan sebuah tafsir yang dapat membantu masyarakat pemakai bahasa Bugis untuk lebih mendalami kandungan al-Qur'an, sehingga pada akhirnya dapat diamalkan dalam kehidupan sehari-hari.

C. Metodologi Tafsir Bugis

1. Teknik Penulisannya

Teknik penulisan tafsir al-Qur'an bahasa Bugis yang dimaksud di sini adalah sebuah kerangka teknis yang digunakan penulis tafsir dalam menampilkan sebuah karya tafsir (aspek luar). Aspek teknis penulisan ini terkait lebih kepada penulisan karya tafsir, bersifat teknis bukan pada proses penafsiran yang bersifat metodologis.²⁸

Sebagaimana telah dikemukakan di atas tentang latarbelakang penulisannya, maka untuk memudahkan dalam penyusunan tafsir ini dilakukan beberapa langkah yaitu :

- a. Menjelaskan nama surah dan jumlah ayatnya. Mengawali pembahasannya tafsir MUI menjelaskan tentang tempat turunnya, surah tersebut apakah turun di Mekkah (*makkiyyah*) atau di Madinah (*madaniyyah*), kemudian menjelaskan secara singkat penamaan surahnya dan kadang-kadang menjelaskan nama-nama lainnya dari surat tersebut. Misalnya surat al-Fatihah dijelaskan bahwa penamaan surat ini diambil dari kata "*fataha*" artinya "pembuka". Jadi al-Fatihah artinya pembuka al-Qur'an, yaitu bilamana pertama kali dibuka al-Qur'an, maka surat inilah yang pertama dilihat. Dan dijadikan sebagai pembuka al-Qur'an dengan tertib adalah merupakan petunjuk dari Allah kepada nabi Muhammad saw yang disebut dengan istilah *tawqîfî*. Kemudian dijelaskan pula nama-nama lain dari surat ini, misalnya:
 1. *Umm al-Qur'an* atau *umm al-kitâb*, artinya induknya al-Qur'an;

²⁷Wawancara dengan Rusly Wolman di rumahnya pada tanggal, 27 Maret 2008 di Jl. Kapin Raya, Jati Bening Kali Malang, Bekasi. Wawancara dengan Muhammad Salim (penerjemah naskah La Galigo dan pensiunan pegawai Pendidikan Nasional Sul-Sel dan juga sebagai editor bahasa tafsir ini) di Makassar pada tanggal, 15 April 2008.

²⁸Islah Gusmian, *Op.Cit.*, h. 122.

2. *Al-Sab' al-Matsânî*, yaitu tujuh ayat yang berulang-ulang dibaca pada saat shalat;
3. *Al-Syifâ'* artinya di dalam surat ini mengandung petunjuk, jika dipelajari dan diamalkan dengan baik, maka disembuhkan hati orang-orang yang beriman;
4. *Al-Shalât*, artinya surat ini tidak sah shalat seseorang bila mana tidak dibacanya pada saat shalat.²⁹

Demikian pula dengan surat-surat lain, misalnya surat al-Baqarah, dijelaskan bahwa surah ini disebut surah al-Baqarah, yang bermakna "spi kob" (sapi betina), karena ada di dalam surah ini menjelaskan kisah keturunan Bani Israil ketika diperintahkan untuk menyembelih sapi betina.³⁰ Langkah ditempuh oleh MUI untuk memudahkan para pembacanya mengetahui apa yang dikandung oleh surah tersebut.

- b. Mengawali penafsirannya, pertama-tama MUI mengelompokkan ayat-ayat dengan memberikan topik setiap pengelompokan ayat-ayat yang akan ditafsirkan sesuai dengan kandungan ayatnya. Misalnya, dalam Qs. Al-Baqarah [2]: 1-5, pada kelompok ayat ini diberi judul "أَوَّلُ مَا فِيهَا مِنْ تَعْلِيمٍ لِلْإِنْسَانِ (Onronna Akoranngge Enrennge tau MateppeE/ Kedudukan al-Qur'an dan orang-orang mukmin)",³¹ demikian selanjutnya, misalnya pada kelompok ayat 30-33. Kelompok ayat ini diberi judul "أَوَّلُ مَا فِيهَا مِنْ تَعْلِيمٍ لِلْإِنْسَانِ (Ancajingenna Tauwwe Enrenngge Ripakalebbina Nasaba Ripancajinna Passulle Rilino/Penciptaan dan Penghormatan Manusia karena Diciptakannya sebagai Khalifah (pengganti di dunia). Langkah ini ditempuh untuk memudahkan para pembacanya mengetahui apa yang dikandung oleh ayat tersebut dan yang paling penting adalah karena tafsir ini yang merupakan sasaran utamanya adalah masyarakat non-akademis atau masyarakat awam. Namun, dalam tafsir MUI ini tidak dijelaskan dasar pengelompokan itu, hanya dikemukakan bahwa pengelompokan ayat-ayat tersebut mengikuti

²⁹MUI Sul-Sel, *Op. Cit.*, h. 7-8

³⁰*Ibid.*, h. 21.

³¹*Ibid.*, h. 23.

pola penafsiran *Al-Taḥsîn Al-Wâdhîh*, karya Muhammad Mahmûd al-Hijâzî.³²

Dalam pengelompokan ayat yang digunakan oleh tafsir MUI terkesan juga ada kesamaan dengan *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, pemberian judul disesuaikan dengan tema yang terkandung dalam ayat yang akan dikaji. Misalnya: "Golongan Munafik", untuk surah al-Baqarah [2]: 8-20, "Perintah Menyembah Allah" untuk Qs. Al-Baqarah [2]:21-22, dan seterusnya.³³

- c. Menulis terjemahan ayat dalam bahasa Bugis. Setelah ayat-ayatnya ditulis kemudian diterjemahkanlah ke dalam bahasa Bugis. Contoh :

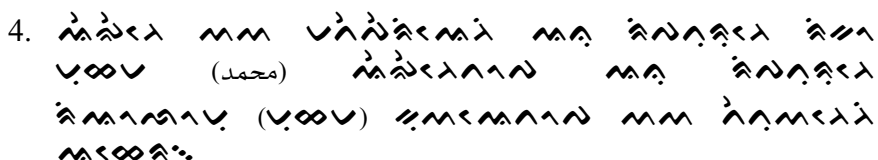
الم (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (٢) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (٣) وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (٤) أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٥)

ኢ.ፌ.ዲ.ሪ.:

- [illegible]

³²MUI Sul-Sel, *Tafesere Akoaang Mabbasa Ug*, Jilid 1, h. 3. Di dalam pengelompokan ayat-ayat yang ditafsirkan tidak 100 % mengikuti pola pengelompokan yang pakai oleh Muhammad Mahmud Hijazi di dalam tafsirnya, dari penelusuran penulis terhadap tafsir ada perbedaan dalam jumlah ayat-ayat yang dikelompokkan, terkadang tafsir MUI dikurangi dari pengelompokan Mahmud Hijazi, selanjutnya lihat pada pembahasan analisis penafsiran MUI pada bab IV.

³³Badan Wakaf UII, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, (Jilid I, Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Wakaf UII, 1995), h. 3-40. Penulis tidak mendapatkan keterangan adanya keterpengaruhan tafsir bahasa Bugis ini dengan tafsir Departemen Agama. Kalau ada kesan kesamaan hal itu bisa saja terjadi karena kedua tafsir ini ada kesamaan beberapa sumber rujukan, misalnya tafsir Depag sumber rujukan utamanya adalah *Tafsir al-Maraghi* sementara tafsir MUI ini juga demikian.

4.  (محمد)

- d. *Munâsabat al-Ayat wa al-sûrat* (hubungan antar ayat dan surat). Sebelum masuk kepada penjelasan atau penafsiran ayat, Tafsir MUI menerangkan *munâsabat al-ayat* (kesesuaian atau hubungan ayat-ayat sebelumnya dengan ayat-ayat yang akan ditafsirkan, sehingga memberikan suatu penjelasan yang utuh di dalam al-Qur'an. Contoh, ketika menafsirkan ayat 6-7 surah al-Baqarah sebelumnya dijelaskan hubungan ayat sebelumnya. Dikatakan bahwa "setelah dijelaskan oleh Allah beberapa sifat orang-orang beriman (orang bertaqwa), maka pada ayat selanjutnya menjelaskan tentang sifat-sifat orang kafir. Penyebutan sifat-sifat kedua golongan ini untuk membedakannya, mana yang orang benar (baik) dan mana orang yang salah.³⁴ Demikian pula dengan hubungan antar surat, misalnya ketika masuk pada pembahasan surat Ali 'Imrân (surat ke-3), maka diuraikan juga hubungannya dengan surat sebelumnya yaitu surat al-Baqarah. Di sana dijelaskan bahwa hubungan antara surat Ali Imran dengan al-Baqarah ada beberapa hal, di antaranya : a) di dalam surat al-Baqarah disebutkan mengenai penciptaan Adam, sementara di dalam surat Ali 'Imran menyebutkan mengenai penciptaan 'Isa as. Proses penciptaan kedua orang ini diluar dari kebiasaan manusia; b) di dalam surat al-Baqarah menguraikan panjang lebar mengenai kaum Yahudi, sementara di dalam Ali 'Imran menguraikan mengenai kesalahan yang dilakukan oleh kamu Nasrani.³⁵
- e. Kemudian terakhir adalah penafsiran atau penjelasan ayat. Namun di dalam penafsirannya, sebagaimana yang telah dikemukakan pada pembahasan terdahulu, tidak terlalu mendalam dan meluas, bahkan kadang-kadang suatu ayat tidak ditafsirkan, hanya diberikan komentar seadanya saja jika ayat tersebut tidak mengandung persoalan yang prinsipil. Hal itu dilakukan demi untuk mempermudah para pembacanya. Tetapi di satu sisi, karena bisa saja pembacanya masih perlu memperdalam apa yang

³⁴MUI Sul-Sel, *Op. Cit.*, h. 29.

³⁵*Ibid.*, h. 461.

dikandung oleh ayat tersebut dan bukan itu saja, menurut pengamatan penulis, penjelasan atau penafsirannya kadang-kadang belum jelas kandungan hukum yang terdapat dalam suatu ayat. Sehingga bisa jadi pembacanya masih bertanya-tanya tentang persoalan yang dibahas dalam ayat yang ditafsirkan. Bahkan hampir semua ayat yang berbicara tentang hukum tidak diberikan suatu kesimpulan, sehingga masih menimbulkan problem bagi masyarakat pembacanya.

- f. Di akhir setiap juz dibuat daftar isi. Pencantuman daftar isi ini untuk memudahkan pembaca dalam pencarian setiap pembahasan.
- g. Mengemukakan riwayat *asbâb al-nuzûl* ayat.³⁶ Tafsir MUI mengemukakan *asbâb al-nuzûl* suatu ayat, jika ayat yang ditafsirkan mempunyai *asbâb al-nuzûl*. Namun, tidak semua ayat yang memiliki *asbâb al-nuzûl* ditampilkannya. Pengungkapan *asbâb al-nuzûl* dalam penafsirannya adalah memberikan kejelasan dan dasar hukum.

Pengungkapan riwayat *asbâb al-nuzûl* dalam tafsir MUI ditempuhnya dengan beberapa cara:

Pertama, membuang sebagian sandanya.

Tafsir MUI hanya menyebutkan *mukharrij* dan sanad terakhir. *Mukharrij* ialah periwayat yang menyampaikan dan menghimpun riwayat itu dalam kitabnya, misalnya Ibn Jarîr al-Thabarî, Ahmad, al-Turmûzî, Abû Dawûd dan lain-lain. Sanad terakhir adalah para sahabat yang menerima dari Nabi saw., atau tabi'in. Misalnya riwayat yang bersumber dari sahabat, yaitu dari Anas ibn Mâlik dan diriwayatkan oleh Muslim, sesungguhnya tradisi orang Yahudi apabila datang bulan (*haid*) isterinya mereka tidak mau menemani makan dan tidak pula bersama di tempat tidurnya. Oleh karen itu, sebagian sahabat bertanya kepada Nabi mengenai masalah ini. Maka ayat turun untuk menjelaskan bahwa darah yang keluar dari rahim perempuan itu pada saat *haid* adalah sesuatu yang kotor,³⁷ maka turunlah ayat 222 surah Al-Baqarah [2].

³⁶Para ulama '*Ulûm al-Qur'ân*' mendefinisikan bahwa *asbâb al-nuzûl* adalah suatu peristiwa penyebab diturunkannya satu ayat atau beberapa ayat yang merupakan respon atau jawaban atau penjelasan hukumnya pada masa peristiwa sebab itu terjadi. M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qura'an*, (Cet I, Bandung: Mizan, 1992), h. 88-89.

³⁷MUI Sul-Sel, *Op.Cit.*, h. 319.

Kedua membuang semua sanadnya, kecuali sanad terakhir. Model ini hanya menyebutkan sumbernya dari kalangan sahabat atau tabi'in dan tidak mencantumkan siapa yang meriwayatkannya, misalnya riwayat dari Ibn 'Abbâs, menurutnya bahwa sesungguhnya kaum Musa pernah bertanya kepada Musa: "Hai Musa apakah Tuhanmu tidur? Musa menjawab: "Bertaqwalah kepada Allah". Kemudian Allah menyeru kepada Musa: "Hai Musa jika ditanyakan kepadamu tentang apakah Tuhanmu tidur, maka ambillah dua gelas lalu pegang keduanya dalam keadaan kamu sadar dan tidak tidur pada malam harinya. Lalu Musa mengerjakan perintah Allah, pada saat sudah sampai 1/3 malam Musa sudah mulai mengantuk sehingga menyebabkan dia jatuh dalam keadaan duduk sementara gelasny masih dipegangnya. Namun, pada saat menjelang subuh, Musa sudah benar-benar ngantuk dan tidak bisa lagi tahan maka dibuanglah gelas yang dipegang itu sehingga pecah. Allah menyeru kepada Musa bahwa seandainya Aku tidur –seperti kamu- maka runtuhlah langit dan bumi ini sebagaimana hancurnya gelas yang ada ditangan kamu.³⁸ Maka turunlah ayat 255 surah al-Baqarah.

Ketiga, membuang semua sanadnya kecuali *mukharrij*-nya. Model ini hanya menyebutkan mukharrijnya tanpa menyebutkan dari mana hadis tersebut diriwayatkan. Misalnya ketika menjelaskan ayat 12 surat al-Hujarât, sebagaimana disebutkan dalam riwayat Abû Dawûd, sesungguhnya ayat ini turun mengenai Abû Hindun (pembekam Nabi saw.) yaitu Nabi saw. memerintahkan kepada Banû Bayâdhah agar supaya menikahkan salah satu anak perempuannya kepada Abû Hindun. Lalu Banû Bayâdhah mengatakan: "Kami disuruh oleh Allah mengawinkan anak perempuan kami dengan seorang keturunan hamba. Maka turunlah ayat ini menjelaskan untuk menyelesaikan kasus ini.³⁹

Keempat, membuang semua sanadnya dan *mukharrij*-nya.

Bentuk riwayat *asbâb al-nuzûl* ini, selain tidak menyebutkan sanadnya juga tidak jelas siapa yang meriwayatkan dan dari mana sumbernya. Contoh riwayat model keempat adalah ketika menjelaskan Qs. Al-Baqarah [2]: 232.

Disebutkan bahwa sesungguhnya Ma'qal bin Yasar menikahkan saudara perempuannya dengan seorang laki-laki pada

³⁸*Ibid.*, h. 391.

³⁹*Ibid.*, h. 392.

masa Nabi saw., tetapi di antara keduanya terjadi perceraian dan sampai akhir masa iddahnya, suaminya tidak rujuk. Namun, setelah jatuh masa iddahnya sang suami berkeinginan kembali kepada isterinya untuk mengawini kembali, kemudian dia menyampaikan keinginannya kepada saudaranya (Ma'qal) tetapi ditolaknyanya. Maka turunlah ayat ini menjelaskan duduk persoalan yang dialami oleh seorang laki-laki yang berkeinginan kembali mengawini bekas isterinya, yaitu seorang wali tidak boleh melarang seorang suami isteri yang sudah cerai dan habis masa iddahnyanya kembali menjalin hubungan suami isteri.⁴⁰

Penghilangan sanad dan *mukharrij* dalam tafsir MUI ini bisa memunculkan persoalan, baik secara positif maupun secara negatif. Dari segi positifnya adalah membuat tafsirnya lebih praktis dan lebih memudahkan pemahaman terhadap isi kandungan riwayat itu. apalagi kalau sudah diyakini bahwa hadis tidak memiliki kecacatan atau sudah dianggap shahih. Karena tujuan utama pengungkapan riwayat itu adalah memberikan pemahaman dan kejelasan kepada pembacanya mengenai kandungan ayat tersebut. Kita tidak disibukkan oleh nama-nama para parawinya.

Sementara sisi negatifnya adalah memberikan kesan bahwa penulis tafsir tidak menguasai ilmu hadis atau secara intern bahwa hadis itu bisa menimbulkan kekaburan jika dilihat dari sisi *wurud*-nya, apakah benar ada riwayat atau tidak. Kalau benar ada riwayatnya, lalu bagaimana kualitasnya, apakah shahih atau tidak. Karena dalam penetapan suatu hukum yang berdasarkan suatu hadis yang menjadi syarat utama adalah sisi kualitasnya. Apalagi dalam teori ilmu hadis bahwa riwayat yang dibuang sanadnya termasuk kategori hadis *mu'allaq*⁴¹ (tergantung). Statusnya adalah sama dengan hadis *munqathi'*,⁴² yaitu bagian dari hadis *mardûd* (tertolak), karena tidak

⁴⁰*Ibid.*, h. 340.

⁴¹*Muallaq* adalah hadits yang dibuang permulaan sanadnya (yakni rawi yang menyampaikan hadis kepada penulis kitab), baik seorang maupun lebih dengan berurutan meskipun sampai akhir sanad. Nûr al-Dîn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fî 'Ulûm al-Hadîth*, (Cet III, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1401 H/1981 M), h. 159.

⁴²*Munqathi'* adalah setiap hadis yang gugur salah seorang rawinya sebelum sahabat di satu tempat atau beberapa tempat, dengan catatan bahwa rawi yang gugur pada setiap tempat tidak lebih dari seorang dan tidak terjadi pada awal sanad. Atau setiap hadis yang tidak bersambung sanadnya, baik yang sandarkan kepada Nabi saw maupun kepada yang lain. *Ibid.*, h. 148-149.

diketahui identitas periwayatnya, kecuali jika terdapat dalam kitab yang dipastikan keshahiannya, seperti *Shahîh Bukhârî* dan *Shahîh Muslim*.

Dalam diskursus hermeneutika pengungkapan *asbâb al-nuzûl* yang ditampilkan dalam tafsir MUI adalah mencoba mengatasi pemahaman suatu teks (al-Qur'an) agar ketika dipahami tidak lepas dari zamannya sehingga si pembaca teks tidak merasa asing. Dari sinilah diharapkan pembaca dapat menangkap makna dan maksud yang diinginkan pemilik teks. Oleh karenanya, betapa penting *asbâb al-nuzûl* dalam memahami sebuah ayat. Ibn al-Daqâiq al-'Îd mengatakan: "Pengetahuan tentang sebab turunnya ayat-ayat al-Qur'an merupakan cara terkuat untuk memahami makna al-Qur'an".⁴³ Tidak berlebihan juga bila al-Wâhidî mengatakan: "Tidak mungkin orang mengetahui tafsir ayat al-Qur'an tanpa memahami kisahnya dan keterangan mengenai turunnya".⁴⁴

Meskipun pengungkapan sebab turunnya suatu ayat dalam sebuah tafsir masih menyisahkan persoalan. Menurut penelitian A. Rippin bahwa tafsir-tafsir yang ditulis oleh ulama dalam menampilkan data riwayat *asbab al-nuzul* belum menjadi perhatian serius menjadi hasil sejarah dan kontekstual teks dari kalangan umat Islam sendiri. *Asbâb al-Nuzûl* hanya dicatat dan lalu dibiarkan tanpa ada implikasi kausalitas teks.⁴⁵

Menanggapi kritikan A. Rippin di atas, mungkin ada benarnya tetapi paling tidak pengungkapan *asbâb al-nuzûl* dalam penafsiran satu ayat bisa memberikan gambaran spirit makna ayat tersebut dan inilah salah satu cara dilakukan oleh MUI dalam penafsiraanya. Hal ini dapat diambil contoh ketika menafsirkan ayat 219 surat al-Baqarah.

Dalam memahami ayat ini MUI mengutip sebuah riwayat bahwa ayat ini turun untuk menjelaskan kepada Umar bin Khattab ra.

⁴³Jalâl al-Dîn al-Suyûthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (tp, Dâr al-Fikr, t.t., Juz I), h. 48.

⁴⁴Subhi al-Shâlih, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malyîn, 1988), h. 130.

⁴⁵Andrew Rippn, "The Function of Asbab al-Nuzul Qur'anic Exegesis", dalam *Bulleting of the School of Oriental an Aprican Studies*, 51, 1988, h. 1-20. Kritik ini diakui oleh ulama tafsir, di antaranya Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, h. 88.

ketika beliau pernah memohon kepada Allah agar supaya dijelaskan mengenai persoalan minuman arak.

Setelah dijelaskan makna ayat ini MUI menarik satu pesan bahwa minuman yang mamabukkan adalah dosa besar dan lebih banyak mudharatnya dari pada manfaatnya, karena perbuatan ini dapat merusak akal sehingga tidak dapat berpikir dengan jernih, harta hilang, dan dari segi pisik dapat menyebabkan mudahnya terserang penyakit.⁴⁶

Dari penjelasan di atas paling tidak memberikan gambaran bahwa MUI memiliki kesadaran perlunya menggunakan peristiwa yang melikupi suatu ayat dalam upaya memahaminya. Sebagaimana ayat-ayat yang lainnya ia selalu berusaha mengungkap peristiwa yang melatarbelakangi munculnya ayat sebelum menarik suatu kesimpulan pesan moral yang dikandungnya.

Hanya saja menjadi catatan penulis dalam membaca tafsir MUI kaitannya dengan konsep *asbabul nuzul* adalah ketika mengungkapkan riwayat asbabul nuzul terkadang tidak lengkap dalam menceritakannya dan tidak disebutkan secara lengkap riwayatnya sehingga bisa menimbulkan kebingungan apa maksud dari pada riwayat tersebut dan jika dilihat dari pendekatan metodologi yang gunakan, barangkali di sinilah letak salah satu kelemahan tafsir ini. Di samping itu pula belum nampak penjelasannya bagaimana memahami ayat itu yang berdasarkan dengan sebab turunnya suatu ayat dikontekstualisasikan dengan teks yang ada, sebagaimana diungkapkan oleh A. Rippin di atas. Baru sebatas pengungkapan sebab turunnya suatu ayat. Jadi kelihatannya dalam memahami ayat masih menganut kaidah ushul :” *al-ibrat bi ‘umûm al-lafdz lâ bi khushûsh al-sabab*”.

2. Refrensi Tafsirnya

Sebagaimana dikemukakan terdahulu bahwa MUI dalam melakukan penafsiran al-Qur'an sebenarnya tidak melakukan dengan penafsiran yang keluar dari tradisi penafsir terdahulu tetapi hanya ingin mengikuti apa yang dilakukan oleh pendahulunya. Karena masih sangat menghargai khasanah klasik. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika di dalam tafsir ini banyak dari kutipan-kutipan dan terjemahan dari kitab tafsir yang otoritatif.

⁴⁶MUI Sul-Sel, *Op.Cit.*, h. 315.

Adapun tafsir yang menjadi sumber rujukan adalah :

1. *Tafsir al-Marâgi* karya Mustafâ al-Marâgi ditulis pada tahun 1361 H/1941 M. yang terdiri atas 30 juz dalam 10 jilid. Muhammad Husein al-Zahabîy mengkategorikan tafsirnya dalam deretan kitab tafsir *bi al-ra'y*. Dalam hal kecenderungannya dalam bidang teologi oleh sebagian ulama memasukkan dalam kategori tafsir yang bercorak rasional. Namun demikian, al-Marâgi, sebagaimana diakuinya di dalam kitabnya, tidak pernah mengklaim dirinya sebagai penganut suatu aliran tertentu, bahkan ia sangat menyesalkan dan mencela terjadinya perpecahan di kalangan umat Islam yang disebabkan adanya berbagai macam aliran dan sekte dalam teologi.⁴⁷ Sementara dalam bidang hukum menganut mazhab Syafi'i dan Hanafi, bahkan 'Âli Iyâzî dalam kitabnya *al-Mufasssirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, memastikannya sebagai seorang penganut mazhab Syafi'i dan beraliran Asy'ari dalam bidang teologi.⁴⁸
2. *Tafsîr al-Thabarîy* ditulis oleh Ibn Jarir al-Thabariy (839-923 M/224-310 H). Karya tafsir ini dipandang sebagai rujukan utama (*prominent refrence*) generasi tafsir berikutnya. Tafsir al-Thabari dikenal sebagai tafsir *bi al-ma'tsûr* yang mendasarkan penafsirannya pada riwayat-riwayat, baik dari Nabi, sahabat maupun dari tabi'in.
3. *Tafsîr Ibn Katsîr*, yang juga sering disebutkan *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm* ditulis oleh Abû al-Fidâ' Ismâ'il bin 'Umar bin Katsîr al-Qurasyîy al-Dimisyqî (700-774 H), setebal delapan juz. Namanya lebih dikenal dengan nama Ibn Katsîr. Tafsir ini dikategorikan tafsir *bi al-ma'tsûr* (riwayah). Dan tafsir ini nampaknya menjadi rujukan utama ketika mengungkapkan asbab al-nuzul dalam satu ayat.
4. *Tafsîr al-Baidhâwî* yang dikenal dengan *Tafsîr Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl* ditulis oleh Nâshir al-Dîn Abû al-Khair 'Abd Allah bin 'Umar bin Muhammad al-Baidhâwî (691 H/1292 M).

⁴⁷Mushthafa al-Marâgi, *Tafsîr al-Marâghi*, Jilid II Juz IV, (t.tp., Dâr al-Fikr, Cet. III, 1974 M/1394 H), h. 20.

⁴⁸Muhammad 'Ali Iyâzî, *Op.Cit.*, h. 357.

5. *Tafsîr Mafâtih al-Gaib*, yang lebih populer dengan nama *Tafsîr Fakhr al-Din al-Râzi*, karya Fakhr al-Din al-Razi.
6. *Tafsîr al-Qurthûbi*, karya Abû ‘Abdillâh Muḥammad bin Aḥmad al-Anshârî al-Mâlikî al-Qurthubî (w.671 H / 1273 M).⁴⁹ Tafsir ini dikenal dengan corak penafsirannya pada corak hukum.
7. *Tafsîr al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta’wîl* yang lebih populer dengan nama *Tafsîr al-Kasysyâf* karya al-Zamakhsharî (1074-1143M/467-538 H). Tafsir ini dikenal dengan corak penafsirannya kepada corak teologi Mu’tazilah dengan pendekatan ilmu kebahasaan di dalam mengelaborasi ayat-ayat al-Qur’an.

Dengan memperhatikan referensi tafsir yang digunakan di atas, maka bisa dinilai bahwa tafsir MUI telah mampu mengakomodir dua arus aliran tafsir, yaitu aliran tafsir yang berdasarkan pada riwayat (*tafsîr bi al-ma’tsûr*) dan tafsir yang berdasarkan logika (rasional/*al-ra’yu*) serta dua kelompok generasi tafsir, yaitu kelompok generasi tafsir klasik yang diwakili oleh tafsir al-Thabari dan Ibn Katsîr dan kelompok generasi tafsir modern yang diwakili oleh tafsir al-Maragi. Dengan demikian, di dalam uraian-uraian tafsirnya menggabungkan kedua kelompok di atas, sehingga dalam memperlakukan al-Qur’an tidak begitu kaku. Dan di sinilah juga nampaknya MUI dalam panafsirannya tidak melakukan *absolutisasi* pemahaman terhadap al-Qur’an. MUI tidak mengatakan bahwa inilah satu-satunnya penafsiran yang benar dan yang lainnya salah. Meskipun dalam paparannya hanya menggabung-gabungkan pendapat (penafsiran) dari sumber yang otoritatif, namun MUI tetap memiliki independensi pemahamannya, yakni kebebasan melakukan pilihan redaksi kalimat yang disesuaikan dengan kecenderungannya.

Suatu hal yang perlu dicatat dan diakui di sini adalah adanya kejujuran ilmiah yang dimiliki oleh para penulis tafsir ini, yaitu dengan menyebutkannya sumber-sumber yang dikutip dan bahkan tidak pernah menyebutkan dirinya di dalam penafsirannya dengan ungkapan “menurut pendapat saya”. Dan ini pula menunjukkan sifat ketawadhuhan yang dimiliki oleh penulis tafsir ini serta tidak mengabsolutkan penafsirannya dengan suatu prinsip bahwa

⁴⁹Jalâluddin al-Suyûthî, *Thabaqât al-Mufasssîrîn*, CD al-Maktabah al-Syâmilah edisi ke-2. h. 79.

penafsiran-penafsiran yang lainnya memungkinkan diterima atau benar, sehingga penafsiran-penafsirannya bukanlah suatu penafsiran satu-satunya yang benar.

3. Teknik Analisisnya

Kajian kritis terhadap al-Qur'an akan selalu memunculkan beragam penafsiran, baik dari segi metodologi maupun dari segi corak penafsiran. Hingga kini, ketika berbicara tentang metodologi tafsir banyak orang merujuk kepada al-Farmawi –tak terkecuali dengan para pemerhati tafsir di Indonesia. Dalam bukunya *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Muwdhû'î*, al-Farmâwî memetakan metodologi penafsiran al-Qur'an kepada empat bagian pokok, yaitu: *tahlîlîy*, *muqâran*, *ijmâli*, dan *mawdhû'î*.⁵⁰ Hal tersebut merupakan konsekuensi logis dari adanya keinginan umat Islam untuk selalu mendialogkan antara al-Qur'an sebagai teks (wahyu) yang terbatas dengan perkembangan persoalan sosial kemasyarakatan yang dihadapi oleh manusia sebagai konteks yang tak terbatas.

a. Pemilihan Metode Tahlili

Tahlîlî atau yang dinamai oleh Baqir al-Shadr sebagai metode *tajzî'iy*,⁵¹ adalah salah satu metode tafsir yang bermaksud menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari seluruh aspeknya.⁵² Atau suatu sistematika penyajian penulisan tafsir yang rangkaian penyajiannya mengacu pada dua bentuk, yaitu: 1) urutan surah yang ada dalam mushaf standar; 2) mengacu pada urutan turunnya wahyu. Model pertama, telah umum dipakai para ulama tafsir, misalnya tafsir *Jalâlain* dan beberapa tafsir kontemporer, misalnya *Tafsîr al-Manâr*, *Tafsîr al-Misbâh*. Sedangkan model yang kedua, tidak banyak ditempuh oleh para ulama tafsir. *Al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qurân al-Karîm*, karya Bint al-Syâthî', *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*; *Tafsir atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, karya M. Quraish Shihab adalah contoh tafsir yang menggunakan penyajian tafsir model kedua.

⁵⁰ Abd al-Hayy al-Farmawi, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Muwdhû'î*, (cet. II, Kairo: al-Ha«arah al-'Arabiyyah, 1977), h 23.

⁵¹ Muhammad Baqir al-Shadr, *al-Tafsîr wa al-Maw«û'iy wa al-Tafsîr al-Tajzî'iy fî al-Qur'ân al-Karîm*, (Beirût: Dâr al-Ta'rûf li al-Mathbû'ah, 1980), h. 10.

⁵² Abd al-Hayy al-Farmâwî, *Op.Cit.*, h 23.

Untuk itu, ulama tafsir dalam menempuh model ini, mereka menguraikan kosa kata dan lafaz, menjelaskan arti yang dikehendaki, juga unsur-unsur *i'jâz* dan *balâgah*, serta kandungannya dalam berbagai aspek pengetahuan dan hukum. Penafsiran dengan metode ini juga tidak mengabaikan aspek *asbâb al-nuzûl* suatu ayat, *munâsabah* (hubungan) ayat. Demikian pula, dalam pembahasannya tak lepas dari pengambilan sumber penafsirannya berupa riwayat-riwayat, baik dari Nabi sendiri, sahabat, tabi'in maupun dari sumber-sumber lainnya, yaitu ungkapan-ungkapan Arab pra Islam (syair-syair Jahili) dan kisah-kisah *isrâiliyât*.⁵³

Menurut Quraish Shihab bahwa metode ini adalah menghidangkan al-Qur'an seperti hidangan "prasamanan", masing-masing tamu memilih sesuai dengan selera serta mengambil kadar yang diinginkan dari meja yang telah ditata. Cara ini tentu saja membutuhkan waktu lama, karena pembahasannya lebih luas dari tafsir *maudhui'*. Hal ini bisa saja menimbulkan kebosanan, di samping itu tidak semua orang bisa membaca semuanya.

Selanjutnya M. Quraish Shihab menambahkan, dengan metode ini para penafsir tidak jarang hanya berusaha menemukan dalil atau lebih tepat dalih pembenaran pendapatnya dengan ayat-ayat al-Qur'an. Selain itu, bahwa dengan metode tahlili tidak mampu memberi jawaban tuntas terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi sekaligus tidak banyak memberi batas-batas metodologis yang dapat mengurangi subyektivitas mufasssirnya.⁵⁴ Bahkan menurut Baqir al-Shadr menghasilkan pandangan-pandangan yang parsial serta kontradiktif dalam kehidupan umat Islam.⁵⁵

⁵³*Isrâiliyât* adalah segala sesuatu yang bersumber dari kebudayaan Yahudi atau Nasrani, baik hal itu termaktub dalam Taurat/Injil, penafsiran-penafsirannya, maupun pendapat-pendapat orang-orang Yahudi atau Nasrani menyangkut ajaran agama mereka. Lihat Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur'an; Studi Kritis atas Tafsir al-Manar*, (Jakarta: Lentera Hati, Cet. I, 2006), h. 116. Oleh karena itu, apa yang dikemukakan menyangkut penjelasan tambahan terhadap makna ayat-ayat al-Qur'an melalui ayat-ayat dalam Kitab Perjanjian Baru dan Lama adalah *isrâiliyât*.

⁵⁴M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Cet. I, Bandung: Mizan, 1992), h. 87.

⁵⁵Muhammad Baqir al-Shadr, *Al-Tafsîr al-Mawdhû'iy wa al-Tafsîr al-Tajzî'iy fî al-Qur'ân al-Karîm*, (Beirût: Dâr al-Ta'rûf li al-Mathba'ah, 1998), h. 10.

Terlepas dari kritikan yang dikemukakan di atas bahwa metode tafsir *tahlili* sebenarnya suatu metode yang masih diminati oleh para pengkaji al-Qur'an, bahkan ada pandangan masyarakat umum bahwa baru bisa dikatakan sebagai seorang ahli tafsir bilamana sudah mampu menulis karya tafsir lengkap secara keseluruhan dari al-Qur'an 30 juz.

Dengan kerangka metode tafsir di atas, maka dapat dikatakan bahwa metode yang dipakai oleh tafsir Bugis MUI adalah metode tafsir *tahlili*. Hal itu didasarkan pada penafsiran yang dilakukan oleh MUI dengan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara runtut sebagaimana yang terdapat dalam mushaf. Namun, metode *tahlili* yang digunakan di sini tidak sepenuhnya semua kriteria tafsir *tahlili* didefinisikan oleh Muhammad Baqir al-Shadr misalnya, dengan melihat berbagai pendekatan, misalnya pendekatan linguistiknya. Tafsir ini dari aspek pendekatan linguistiknya hampir tidak dijumpai. Kalau ada penjelasan dari aspek linguistiknya hanya pada kasus-kasus tertentu.

Untuk lebih jelasnya dapat dilihat penafsiran-penafsiran yang ada dalam tafsir MUI, sejauhmana diberlakukan kriteria sebuah tafsir *tahlili*:

Pada Qs. al-Baqarah [2]: 6-7, di sana MUI tidak menguraikan makna kebahasaan kata-kata kafir, hanya diuraikan bahwa orang-orang yang ingkar terhadap ayat-ayat Allah dan mengingkari rasul-Nya termasuk kelompok orang yang kafir. Kemudian pada ayat selanjutnya (ayat ketujuh) sedikit diuraikan mengenai makna kata الختم, menurutnya bahwa kata ini bisa bermakna "penutup dan cat". Jadi orang kafir itu dianggap hatinya tertutup suatu cat (dosa) sehingga sama saja diberikan peringatan atau tidak, mereka tetap kafir.⁵⁶

b. Tekstualisasi al-Qur'an

Pendekatan tekstual atau literalis adalah suatu praktik tafsir yang lebih berorientasi pada teks dalam dirinya. Artinya di dalam memahami sebuah teks, seseorang harus melacak konteks penggunaannya pada masa di mana teks itu muncul. Jadi pendekatan tekstual itu cenderung bersifat kearaban, karena teks al-Qur'an turun

⁵⁶MUI Sul-Sel, *Op. Cit.*, h. 30.

pada masyarakat Arab. Ini artinya masyarakat Arab sebagai audiensnya. Dengan demikian, suatu tafsir yang menggunakan pendekatan tekstual, biasanya analisisnya cenderung bergerak dari refleksi (teks) ke praksis (konteks). Itupun, praksis yang menjadi muaranya adalah lebih bersifat keraban tadi, sehingga pengalaman lokal (sejarah dan budaya) di mana seorang mufassir dengan audiensnya berada tidak menempati posisi yang signifikan atau bahkan sama sekali tidak punya peran. Pandangan yang sama dikemukakan oleh Imam Suprayogo, pendekatan dengan sikap tektualis adalah suatu pendekatan yang kurang memperhatikan bentuk-bentuk sastra, konteks bagian-bagian dalam keseluruhan, struktur teks, konteks sosiologis atau situasi historis baik sewaktu teks diturunkan maupun konteks kekinian dan kedisinian, kesempatan dan maskud teks (*maqâsid al-tasyrî*), kondisi subyektif penulis teks, seperti pergumulan hidupnya, kejiwaannya dan pengalamannya sewaktu menulis teks.⁵⁷

Sementara pendekatan kontekstual adalah pendekatan yang berorientasi pada konteks pembaca (penafsir) teks al-Qur'an. Dalam pendekatan ini, yaitu melihat latar belakang sosio-historis di mana teks muncul dan diproduksi menjadi variabel penting dan ditarik ke dalam konteks pembaca (penafsir) di mana ia hidup dan berada, dengan pengalaman budaya, sejarah dan sosialnya sendiri. Jadi sifat gerakannya adalah dari bawah ke atas; dari praksis (konteks) menuju refleksi (teks)/ من الواقع إلى النص.

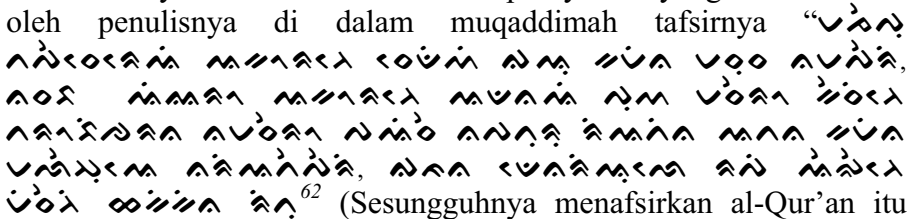
Dalam tradisi hermeneutik, Farid Esack adalah salah satu contoh dalam pendekatan ini. Hermeneutika al-Qur'an, oleh Farid ditempatkan dalam ruang sosial di mana dia berada, sehingga sifatnya bukan lagi kearaban yang bersifat umum.⁵⁸ Menurutya bahwa tidak ada tafsir dan takwil yang bebas nilai. Penafsiran mengenai al-Qur'an, bagaimanapun, adalah *eisegesis* –memasukkan wacana asing ke dalam al-Qur'an- sebelum *exegesis*- mengeluarkan wacana dari al-Qur'an.⁵⁹

⁵⁷ Imam Suprayogo dan Tabroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, (Cet II, Bandung: PT. Remaja Rosda Karya), h. 41.

⁵⁸ Louis Brenner, "Introduction" dalam Louis Brenner (ed), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Afrika*, (London: Hurs and Company, 1993), h. 5-6.

⁵⁹ Farid Esack, *Qura'n Liberation and Pluralsim: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, (Oxford: Oneworld, 1997), h. 49.

Dalam konteks tafsir MUI jika dilihat dari penafsiran-penafsiran yang ditampilkan adalah termasuk tafsir yang menggunakan pendekatan tekstual, karena nampaknya bahwa tafsir ini ditulis di Indonesia (daerah Sul-Sel) belum menampilkan problem keindonesiaan dan khususnya wacana pemikiran Islam, demikian juga dalam konteks budaya Bugis. Padahal tafsir ini ditulis pada akhir 1980-an di mana pada saat itu Indonesia mengalami dinamika pemahaman keagamaan yaitu pembaharuan Islam.⁶⁰ Demikian pula dalam wacana budaya lokal secara eksplisit tidak ada sama sekali nampak di dalamnya. Meskipun demikian, tidaklah berarti bahwa tafsir ini sama sekali tekstual tetapi nampaknya diberberapa penafsirannya juga memasukkan penafsiran-penafsiran yang rasional. Bahkan melampaui dari penafsir-penafsir yang lainnya.⁶¹ Indikatornya adalah dengan menempatkannya beberapa karya tafsir yang dianggap sebagai karya tafsir yang rasional sebagai sumber rujukan, misalnya *Tafsîr al-Râzi*, *Tafsîr al-Marâgî* dan *Tafsîr al-Kasysysâf*.

Pernyataan di atas didasarkan pernyataan yang dikemukakan oleh penulisnya di dalam muqaddimah tafsirnya “” (Sesungguhnya menafsirkan al-Qur'an itu adalah suatu pekerjaan yang sangat berat, karena al-Qur'an itu adalah firman Allah yang memiliki makna yang paling dalam yang diturunkan kepada hambanya yang jujur (Muhammad), sehingga kita tidak mampu memahaminya dibalik kandungan ayatnya).

⁶⁰Pada masa tahun 1980-an di Indonesia telah memasuki masa di mana wacana pemikiran keagamaan sudah sangat intens dibicarakan, sehingga memunculkan pemikiran-pemikiran baru, misalnya wacana jender, demokratisasi, HAM, dan beberapa wacana yang lainnya. Dengan demikian, memaksa para intelektual Islam untuk memahami sumber Islam, yaitu al-Qur'an dalam konteks wacana tersebut, sehingga melahirkan arah kecenderungan baru dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an yang dikenal dengan metode tafsir *maudhui*.

⁶¹Penjelasan tentang rasionalitas penafsirannya dapat dilihat, khususnya dalam bidang teologi, yaitu mengenai sifat-sifat Tuhan dan melihat Tuhan di akhirat.

⁶²MUI Sul-Sel, *Op. Cit.*, h. 2.

Dari sini juga bisa dipahami bahwa MUI dalam melakukan penafsirannya yang menggabungkan dengan *atsar* dan *ra'y* sebagai alat analisisnya, sebagaimana dikemukakan di atas, adalah untuk menghindarkan diri dari kekeliruan-kekeliruan di dalam penafsirannya.

Pemilihan penafsiran yang tekstualis dalam tafsir ini tidak begitu saja dilakukan oleh para penulisnya, tetapi –kembali kepada semangat keberadaannya- demi untuk menghadirkan sebuah bacaan bagi masyarakat awam yang pada umumnya tingkat intelektualitasnya masih sangat sederhana dan kebutuhan mereka hanya untuk memahami al-Qur'an secara sederhana dalam rangka pengamalan isi kandungan al-Qur'an dalam kehidupan sehari-harinya.

Adapun mengenai corak dan kecenderungan atau afiliasi, baik dari segi teologisnya maupun dari segi mazhabnya tafsir ini tidak nampak kecenderungannya. Hal itu dapat dilihat ketika ayat yang membahas tentang teologi tafsir ini nampaknya tidak terpengaruh dengan panafsiran-penafsiran sebagaimana yang dilakukan oleh para ulama mutakallimin tersebut secara eksplisit. Tetapi MUI menafsirkan ayat apa adanya, kalau suatu ayat mengarah kepada pemahaman yang bercorak teologi ditafsirkannya sesuai dengan penafsiran yang dilakukan oleh pendahulunya. Misalnya penafsiran ayat 29 surah al-Kahfi [18]⁶³ *"Dan katakanlah: "Kebenaran itu datang dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir"..."* MUI menafsirkan ayat ini bahwa Allah telah menunjukkan kebenaran dan wajib diikutinya, terserah manusia apakah memilih kebenaran berarti dia akan selamat tetapi jika tidak mengikuti dia memilih kekafiran, maka dia sendiri yang akan menanggungnya. Jika kamu berbuat baik kembalinya kepada dirimu sendiri dan jika kamu berbuat zalim kamu sendiri yang akan mempertanggung jawabkannya.⁶⁴ Demikian pula ketika dijelaskan QS. al-Baqarah [2] 20,⁶⁵ menurutnya bahwa Tuhan berkuasa atas segala sesuatu dan tidak ada yang dapat menghalangi untuk melakukan apa yang dikehendaki, seandainya Allah mau

⁶³ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِيضُوا يَغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا

⁶⁴MUI, *Op.Cit.*, h. 216.

⁶⁵ يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

menghilangkan pendengaran dan penglihatan mereka pada saat datangnya petir sehingga mereka menjadi orang buta dan tuli,⁶⁶ maka hal itu tidak ada sesuatupun yang bisa menghalangi Tuhan untuk melakukannya. Tetapi Allah tidak melakukannya, karena Dia sudah menetapkan aturan-aturan yang dijalani oleh manusia. Jadi dari penafsiran MUI di atas memberikan gambaran bahwa kecenderungan penafsirannya terkesan menyerupai pandangan kelompok rasionalis. Namun, bukan berarti semua ayat-ayat dipahami dengan pendekatan rasio secara penuh.

D. Kesimpulan

Dari uraian terhadap tafsir bahasa Bugis yang disusun oleh MUI Sulsel di atas dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut :

Pertama, kitab tafsir bahasa Bugis (*Tafesere Akorang Mabbasa Ugi*) yang di tulis oleh tim MUI Sulawesi Selatan ditemukan bahwa konstruk metodologi yang dibangun di dalamnya masih tetap mengikuti konstruk metodologi kitab tafsir pendahulunya, karena diasumsikan bahwa apa yang dilakukan oleh MUI Sel-Sel terhadap al-Qur'an, dengan meminjam istilah Salman Harun, bukan kapasitasnya sebagai *tafsir* dan *ta'wil*, tetapi hanya lebih kepada *tabyin*, yaitu suatu usaha untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an setelah mendapatkan informasi *tafsir* dan *ta'wil*. Oleh karenanya, wajarlah bila penyusunan tafsir ini tetap bersandar pada kitab-kitab tafsir yang otoritatif, bahkan terkesan terkadang hanya menyadur atau mengutip dari pendapat-pendapat ahli tafsir. Tetapi suatu hal yang menjadi catatan penting di dalam tafsir ini adalah kejujuran ilmiah yang dimiliki oleh penulisnya ketika menyadur atau mengutip pendapat-pendapat mufassir dengan menyebutkan sumbernya atau penulisnya. Oleh karenanya kesimpulan ini memperkuat pandangan Drewes yang menyatakan bahwa karya-karya umat Islam Indonesia –termasuk karya tafsirnya- masih sangat kuat ketergantungan terhadap sumber-sumber berbahasa Arab.

Kedua, Tafsir MUI Sul-Sel pendekatannya di dalam menafasirkan ayat-ayat al-Qur'an lebih kepada perpaduan metode tafsir *bi al-atsari* dengan metode tafsir *bi al-ra'y* atau dengan meminjam teori Tahir bin Asyur yaitu metode *tafsir atsary nazhary*.

⁶⁶MUI Sul-Sel, *Op. Cit.*, h. 43.

Ketiga, Tafsir Bugis ini menunjukkan bahwa di dalam mengelaborasi ayat-ayat al-Qur'an cenderung kepada pemikiran tekstualis, yaitu suatu praktik penafsiran yang lebih berorientasi pada teks dalam dirinya. Artinya di dalam memahami suatu teks, ia hanya melacak konteks penggunaannya pada masa di mana teks itu muncul.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim

- A. H. Johns, 1998, "The Qur'an in The Malay World; Reflection 'Abd Rauf Singkel (1615-1693)", "Jurnal of Islamic Studies",.
- Basyuni Fadah, Mahmûd, 1379 H., *Al-Tafsîr wa Manhajuhu fî Dhaw al-Madzâhib al-Islâmiyah*, Mesir: Amanah.
- Brenner, Louis, 1993, "Introduction" dalam Louis Brenner (ed), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Afrika*, London: Hurs and Company.
- Farid Esack, 1997, *Qura'n Liberation and Pluralsim: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: Oneworld.
- Farmawi, 'Abd al-Hayy, 1977, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Muwadhû'i*, , cet. II., Kairo: al-Harârah al-'Arabiyyah.
- Gusmian, Islah, 2003, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Idiologi*, Cet. I, Jakarta: Teraju.
- Harun, Salman, 1988, "Hakekat Tafsir Tarjuman al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf Singkel, "Disertasi", IAIN/UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Husain Al-Dzahabi, Muhammad, 1976, *Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, Jilid I, Beirut: Dâr al-Fikr.
- Ibn Mantsûr, Abû Fâdhil Jamâl al-Dîn Muhammad, t.th., *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dâr al-Shadr.
- Ismail, AG. H. Daud, 1983, *Tarjumana nenniya Tafséréna Juzu' Mammulangngé Mabbicara Ogi*, Ujung Pandang: Bintang Selatan.
- Itr, Nûr al-Dîn, 1401 H/1981 M, *Manhaj al-Naqd fî 'Ulûm al-Hadîf*, Cet III, Damsyiq: Dâr al-Fikr.
- Izza Rohman Nohrowi, "Profil Kajian al-Qur'an di Nusantara sebelum Abad ke-20" dalam "*Al-Huda*" Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam, Vol. 2, No. 6. Tahun 2002.

- Majelis Ulama Indonesia Sulawesi Selatan, *Tafesere Akorang Mabbasa Ugi/Tafsir al-Qur'an al-Karim*.
- Marâgi, Mushthafa, 1974 M/1394 H, *Tafsîr al-Marâgi*, t.tp., Dâr al-Fikr, Cet. III, Jilid II Juz IV.
- Martan, Rafii Yunus, "Membidik Universalitas, Mengusung Lokalitas Tafsir al-Qur'an Bahasa Bugis Karya AG. Daud Ismail" JURNAL STUDI AL-QUR'AN, Vol. I, No. 3. Tahun 2006
- Mattulada, 1985, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Nur Ichwan "Wacana Tafsir Pribumi "Makalah" diselenggarakan BEM Jurusan Tafsir-Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tanggal 22 Mei 2000.
- Rahman, Ahmad dan Muhammad Salim, 1996, *Pelestarian dan Perkembangan Aksara Lontarak di Sulawesi Selatan*, Jakarta: Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-Nilai Budaya.
- Rippn, Andrew, 1988, "The Function of Asbab al-Nuzul Qur'anic Exegesis", dalam *Bulleting of the School of Oriental an Aprican Studies*, 51.
- Shadr, Muhammad Baqir. 1980, *al-Tafsîr wa al-Mawdhû'iy wa al-Tafsîr al-Tajzî'iy fî al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dâr al-Ta'rûf li al-Mathbû'ah.
- Shalih, Subhi, 1977, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-'Ilmi.
- Shihab, M. Quraish, 1992, *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Cet. I; Bandung: Mizan.
- Shihab, M. Quraish, 2006, *Rasionalitas al-Qur'an; Studi Kritis atas Tafsir al-Manar*, Jakarta: Lentera Hati, Cet. I.
- Suprayogo, Imam dan Tabroni, 2003, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, Cet. II.
- Suyûthi, Jalâl al-Dîn, t.th, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, tp, Dâr al-Fikr, Juz I.

Syirbasi, Ahmad. t.th, *Sejarah Tafsir al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus, t. tp., Pustaka Firdaus.

Yusuf, Yunan, “Karakteristik Tafsir al-Qur'an di Indonesia Abad keduapuluh”, *JURNAL ULUMUL QUR'AN.*, Vol. III, No. 4 tahun 1992.

Zarqânî, Muhammad 'Abd al-'Azhîm, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'an*, t.tp: Isâ al-Bâbi al-Halabî wa al-Syrakah, t. th, II.